

流涎と救済のあいだで

—— 沖縄のポストコロニアリティをめぐる民族誌的考察 ——

前 嶋 西 一 馬

それが文化の記録であることには、それが同時に野蛮の記録でもあるということが、分かちがたく付きまとっている。

——ヴァルター・ベンヤミン¹

わたしは、理論というものが、すべてを把握する全体性という確からしさの希求（もとはと言えば、わたしたちの世代はこのようにしてマルクス主義と出会ったのだった）であると考えてるのではなく、あらゆる歴史のプロセスと説明において偶発性の力を必然的に認識することだと考えるようになった。 ——スチュアート・ホール²

はじめに 「かたち」に残す

5月になっていた。初夏の風が東松山の気の抜けた鶯を知らせる。甘く弛んだ風景に佇む、原爆の図丸木美術館を訪れる。入口のドアに張られたポスター³が「このことは<かたち>に残しておかにゃいかん」という朱色の文字を振り返る来場者たちに控えめに届ける。丸木夫妻を中心とした圧倒的作品群の世界に、お目当ての企画展示スペースが組み込まれている。その、米軍占領下の沖縄において伊江島の農民たちと非暴力の土地闘争を実践した阿波根昌鴻（1901–2002）の本土初の写真展⁴が放つ、植民地闘争の暴力の匂いはどこにも霧消せず、そこに漂っていた。「島で唯一のカメラを米軍に抵抗する手段」を用いた阿波根は、「乞食行進」と呼ばれた異形の行脚陳情を展開し、「島ぐるみ闘

争」の負荷を高めていく中、闘争の外側ではなく根っこにある島民たちの日常の風景を描いた写真も数多く遺しており、そのなかの約350点が展示空間に疎らに集うひとたちを見つめていた。根本的に異なる時間性を生きる感覚が湧き出る。発狂しないように意図的に陥っていくような狂気、こうした生存の戦略こそが真の近代的な人間を作った。ポストモダンの諸問題は、19世紀あるいはそれ以前の黒人の人々によって扱われなければならなかったとする、現代と抑圧された者たちの表象を切り結ぶトニ・モリスンの問題設定のなかにある時間操作＝倫理の鍵を拾おう⁵。

本稿は、沖縄の近代におけるある経験を形象化することの可能性と不可能性を扱う。そもそも形象化が可能かどうかという問いも含めたうえで、フーコーとデリダによる狂気をめぐる論争をある「かたち」に整えつつくぐり抜け、筆者がフィールドワーク中に出くわした一つの民族誌的瞬間—とある身体（的記号）としての流涎—の叙述とその考察を試みる。過去起こった（であろう）と歴史の中に位置付けることが困難な「出来事」として確定することすらままならぬ不穏な記憶は常に帰ってくる。そのような現在を攪乱する民族誌的経験を議論する。ここでは認識論的な不確実性を正すのではなく、むしろ繋げていくこと⁶を目指す。

これまで文化研究においていわゆる現地の「非合理性」（狂気を含む）がどのように分析叙述されてきただろうか。人類学のなかにも、現地の人々の非合理性（ハワイ人によるクック船長殺し）をめぐるオバーセーカラとサーリンズの有名な論争⁷があるが、大きく分けて以下の3つに分類されるだろう。

- 1 文化の型に落とし込むマーシャル・サーリンズのタイプ。
- 2 心理学といったユニバーサルな枠組みに基づく分析、オバーセーカラのタイプ。
- 3 そして「受難」や「共苦」といった同じ立場にある者として思考しようとするポストコロニアル研究のタイプ。

これらの議論のなかで、狂気は基本的に形象として扱われている。つまり形がわかるものとして理性のなかに置かれている。本稿では、そこから始まるテク

ストを扱う。つまり「形象」として提示することがそもそもできないようなものとして「狂気」と呼びうるものがそこにあるとすれば、それはどのような方法論を希求しているのか。（どんな耳で何を聞きとることができるのか。）

現在の沖縄の日常における「沖縄的なもの」と「琉球的なもの」が並列していることを確認して学術的操作が始まるのではない。「琉球的なもの」が確固たるものとしてあることの始まりが、「沖縄的なもの」である、つまり前者が後者を実定化するポストコロニアル的状况を確認する手続きをもって、学術的操作が始まる。「琉球」という十全なるものとして達成されることのかなわぬ「伝統」回帰という願望そのものが（本稿では王政復古という独立に不可欠な係数にちなんだ挿話は省略する）、現在の沖縄において典型的なポストコロニアル的状况に起因している。

一方で、民族誌において普遍的特徴を探求することは生産的なものから遠ざかることになる、すなわち特定の知的関心事が一般論に堕してしまう文化研究の落とし穴を人類学者クリフォード・ギアツは説いた⁸。彼が併せて記した処方箋をまとめると、観察者の位置と状況を明確にすることでその「普遍的知識」の限界を示し、具体的な状況を言うことにおける確かさを再確認し、比較可能なものにしておくこと、となる。これら二つの命題間に広がるスペースでフィールドワークにおいて拾われた流涎という「出来事」とその意味付けを本稿では共有したい。

1、口から出るものを「かたち」に残す

沖縄を研究することがこの百年、日本語・日本人・日本国という三位一体の神話にとって何を意味したか。そう呟いてみる⁹。私が沖縄を語るとき常に抱いていた様々な「感情」が書き込まれた「語り」の詳細な記録として、テキストの外に句点を打ち続ける作業を、これまでどおり民族誌と呼ぼう。（そう決意するのに何年かかっただろうか。）調査という名目で、あるいはフィールドワークのなかで、あるいはネイティブの日常生活空間上、多くの語りを聴いてきた。

そしていつも分節化から逃れる、語りと呼べない語りに惹かれ続けていた。語らないという選択が倫理的だと判断することが多かった。と同時にやはり書くことで、その判断を変更するひとつの契機を探してきた¹⁰。

その日は雨が降っていて、私は伝統織物と長寿でその名を知られるとある集落にいた。当時関わっていた地域精神医療福祉研究プロジェクトの聞き書きをすべく、もうひとりの同僚と病院から派遣された訪問看護のソーシャルワーカーAさんに同行していた。そこで私たちは、自宅の敷地内にある私宅監置の小屋にかつて自らが数年間入っていたと証言する方にお会いした。長寿や伝統工芸のイメージからはおよそほど遠い地域の暗がりにも歩を進める。この方は痴呆と精神疾患が入っているため、Aさんは、暮らしぶりを伺うと同時に薬をきちんと服用しているか定期的に確認しに訪れるのだという。訪問看護は地域を支える外の力なのだが、病院の少ない地域となると、その範囲も当然広くなる。「伝統的な」共同体の風景は、近代的な医療や福祉制度とそこに従事している個々人の馬力によって張られるセイフティ・ネットによってなんとか保たれている。高齢者の独り暮らしと精神の病がもたらす特有の生活の匂いが、「今日はお客さんを連れてきましたよ」とAさんに紹介された私たちを包み込む。砂混じりの湿った畳が6つの靴下を迎え入れる。すくなくともそれらの靴下は、じめじめとした畳よりも清潔だという自意識をそれぞれに恥じているようだった。

統合失調症の患者が紡ぐ突拍子もない言葉の綾を、俗に「電波」という言葉で表すことがある。Aさんが「調子はどうですか」と穏やかに話しかけると、往年の名女優の誰々は私のこれ（小指を立てて）だったんだけどね、とおじいさんが話し出す。誰もが知る外国の女性政治家の名前がそこに入ることもある。青紫色の太い唇から垂れる涎を拭いながら、驚くべき内容の会話が淡々と進行する。一体何日前からそこにあるのだろうと思われるペットボトルの底に淀む濁った水で、彼は昨日飲むべき錠剤を今日口に放り込む。そこでAさんは、「電波」の調子に触れることでその患者の体調の善し悪しを知るという長年の経験に基づいた確固たる仕事をしていた。私は正座をしていたために痺れかけ

ていた脚を崩すと、部屋の匂いもいつの間にか気にならなくなっていた自分に気づいた。しかしこうしてこのテキストを書くとき、またこうして他者に届けるとき、そのとき気にならなくなっていたあの匂いこそがそれらの作業を支える根幹としてあることを確認し共有しつつ、ことばを慎重に手繰り寄せる。

訪問看護の仕事として確認すべき事項を含んだ「会話」が一段落すると、私たちは今回の調査に関連した質問を始める。時折混じるだろうと思われた「証言」がまるでノートに記されないまま、要領を得ないやり取りが続く。雨が降りしきる庭先に出て写真を撮らせてもらい、そろそろお暇しようと思合いを見計らっていたときだっただろうか。彼が語った、理性の模様が必ずしも象（かたど）ることのないライフヒストリーのなかで、気になる箇所があった。頭の中でこの島＝縞の編み目を数える。おそらく彼が「カーペンターやっていた」若い頃が、地先の島で占領軍が飛行場を建設するために近隣の人々を狩り出していた時期に丁度重なることに私は気づいていた。そこは、戦後米軍に接収された土地返還を求める運動を牽引した平和運動家、阿波根昌鴻さんが暮らす島でもあった。

私はその島の名前を出し、そこで何があったのかと尋ねた。おじいさんの足が震え出す。止まらない震えのため、荒れた庭先を囲むブロック塀に体を寄りかかせて話し続ける。時折口元からだらしなく流れ落ちる涎を、戦後の異民族支配を支えるインフラとして十二分に活躍したあの飛行場の滑走路をこしらえるのに随分と役だったであろう太い節々をした手が拭う。

混乱した話の内容を直接話法で記すことはできない。間接話法ですらままたまらない。しかし私は、どうにかして彼の言葉を紡がなければならない。その話はこう告げていた。彼は兵士に首根っこを捕まえられながら体を抑えつけられ性器を押し込まれた。

かつて日本一長寿の里と証された村で不意打ちのように出会った「生」を言葉の連鎖のくびきとして差し出しておくことに決めた。彼の言葉は、史料の「証言」として採用され得ない。なぜならその籠が外れた言葉は時を紡げないから。しかし私の言葉で輪っかを拵え、そこに彼の言葉を通すことはかろうじ

て可能かもしれない。彼がなぜそのようになってしまったのか、その「原因」——歴史家や裁判官の好む「模様」を紡ぐこの編み針——を指し示しているかもしれない言葉は彼の言葉の中にではなく、私の存在と彼の存在が触れる瞬間のほころびに落ちている。それを拾い繋ぎ止めることは可能なのだろうか。そもそもそれは許されることなのか。私は他者の言葉として他者の言葉を紡ぐことはできるのか。その資格はあるのか。だれが、いつ、だれに対してその資格を持ち得るのか。理性の外に立つと見なされている男の言葉は、歴史のつづれ織りにどのような模様として現れるのか。その模様を読み解くことだけが私たちの仕事なのか。理性のほつれを読み解けたとして、その「テキスト」は再び他者に差し戻すことができるのか。

私はただひたすら他者とともに言葉を編み続けるしかなく、そこに生じるほつれを再び誰かに解いてもらうしかない。他者の言葉を紡いだとき、どのような「時」の模様が出来上がるだろうか。それは永遠に未完成なのか、それともそれに見合う時間性が召喚されたとき、完全なるテキストが完成するのだろうか¹¹。沖縄学あるいは沖縄研究と称される、ときに壮大でときに悲劇的なタペストリーの一部として私の／彼の言葉が編み込まれる「時」が止まる。そして別の小さな編み針が動き始める。テキストの外に句点を常に置き続けることによってのみ他者との出会いが確約されるわけではない。それでも私はこのテキストの外に、句点を置くことにする。

「もし何か手土産を持っていくのであれば缶詰の果物やスープなどすぐ食べることができるものを持って行ってください。きっと喜ぶと思います。」事前に担当医のプラクティカルなアドバイスをそのようにいただいていたので、袋にたっぷりの食糧を彼に手渡した。(生活の匂いのする専門家のアドバイスは常に頼りになる。)「そんなことせんでいいのに」と恐縮しながら彼は丁寧に何度も頭を下げていた。ひとの話を伺う仕事を長い間続けてきたが、手土産ひとつにこれほど感謝されたことは未だかつてなかった。私は自分の小さな編み針で、その言葉を掬うことを決めた。

繰り返すが、共時的なレベルにおけるイメージの連なりを丁寧に書き付け、

句点はテキストの中ではなく、外に打つ。そうすることで表象の不備や不安が解消されるわけではもちろんない。書かれたものが与える何かしらの影響は10年後かもしれないし20年後かもしれない。そのときにふたたび持ち出すテキストを身体に用意しておくこと。これが文化の断面図として、ときにはその書き換えを要求するラディカルな見取り図として、受け手に委ねられる可能性を生み出す。

民族誌的結晶化ではなく、民族誌的連鎖という手法を用いる。ただし、その連鎖をただ美的回収装置として使用するのではなく、連鎖を可能にする transcendental signifier すなわち「夢の臍」（フロイト）を示すプログラムを同時に発動することが条件となる。なぜならば、ある記述を可能にする条件を問うという反浪漫主義的なメタ記述が可能になるということが、民族誌的転回後に人類学者が取り得る姿勢において最も可能性を秘めた視座だと見積もるから。

現実を変えるために語りはあるのではなく、現実は語りのためにあるのかもしれない。それを狭隘で恥知らずの主知主義と見なすか、それとも学術的作法に則りつつ（あるいはときに逆らいつつ）かろうじて語り手が発動しうる根源的な「視差（パララックス・ビュー）」と取るか、その判断は、文化を生き直す者に共生しうる「耳」という器官、「聴く」という他者の所作から生まれるだろう。そしてその聴く者たちもまた、自身の文化を語り、語り直し、生き直す契機を得ることで、先に述べた現実と語りの関係性についての命題は、その粗雑さゆえの生きる輝きを増すことになるだろう。

おじいさんはしっかりとブロック塀に捕まっていた。その掴まり（把持）が他者のことば＝道具としての民族誌なのかもしれない。ここで肝要な点は、どれだけ「おかしい＝狂っている」かをチェックするという行為がそのままどれだけ生きているかということに繋がる監視＝診断—そしてそのシステムが地域における精神医療福祉のインフラでもある！—から逃れる形で庭に出てきて、私たちのみに語ったということ。それは単に食べ物をたくさん持ってきてくれてありがとうという形で差し出された言葉だったのかもしれない。それは監査の目を逃れる「生」の在り方を示しているのだろうか。認識という形象では描く

ことができないもの。形にならないものをどう描くか。本章は、そこから「沖縄的なるもの」と「琉球的なるもの」を見つめる視座を整える途中の経過報告として閉じられる。

2、「狂気」というかたち デリダとフーコーの議論を潜る

かつてフーコーとデリダの間で繰り広げられた、デカルトの狂気に関する言説に対する自らの立場をめぐる重要な議論がある。そこでは理性の居場所とコギトの断絶が問題にされている。デリダにとって、書くことは「普通」である。それはその中に正常さと意味を運んでいる。他方フーコーにとっては、ディスクール実践をテキストの痕跡に還元することに疑義がある。本章では、デリダとフーコーの「書くこと」と「合理性」に関する議論を潜り抜け、先述したおじいさんの「涎」を前に（もしくは後ろに）して、「書くこと」の役割について考察してみたい。

儀式を行う人は儀式の意味を知らない、あるいは明確にできないことが多く、問い合わせた研究者はシャーマンや長老などの専門家をあらためて紹介されることが多いという、人類学者のあいだでよく知られた指摘がある。このような「専門家」は、儀礼の意味について最終的な権威を担うのだろうか。もしくは人類学者は、現地の人々が語る以上のことをする権利があるだろうか。儀礼の意味について異なる解釈がなされることは、確かに現地ではよくある。たとえば筆者が訪れるとあるフィールドでは毎年行われる儀式の意味が毎年異なる。儀式のネーミングは、共同体の果てしない自己変革の過程となる。儀式の名前は、選ばれた村人たちの解釈によってその意味が変わっていく。シニフィアンとシニフィエの関係は宙に浮いている。（ここでデリダ的に、記号と意味づけの間の豊かな問題意識である「差異」を問うことに終始することができる）。儀式の意味は変わったが、儀式という行為は変わっていない。儀式という行為をテキストと見なすならば、年ごとに更新される解釈はテキストの誤読機械なのかもしれない。ではその「村人たち」の口から言葉ではなく涎が垂れ落ちてきたとしたら、

その宙に浮いた「関係性」はどうなるのだろうか。さらに漂うのか、それともどこか別の「宙」に着「地」点を見出すのか。この地点から「書くこと」の役割を論じるために、デカルトの狂気に関する言説をめぐるデリダとフーコーの議論¹²から、書くことと合理性の関係を考察する。その考察のかたちとして、あるひとつの学術的議論に対して「私」を持ち出すことの危険性を承知の上で、フィクショナルな父と子の対話形式を用いる。その理由については対話の中で述べられる¹³。

対話というかたち

子「お父さん、これまで一緒に読んできたデリダとフーコーによるデカルトの『省察』をめぐる議論をおさらいするんでしょ。ものを考える基礎を作ったデカルトってひとに、理性を立てて狂気を排除したとするフーコーってひとと、そうではないとしたデリダってひとの対決だよね。狂っているということを言葉で捕まえる時点でそれは狂気ではないってことだよね。それは昨晚見たわけのわからない夢も言葉で説明できないってことと関係しているのかな。」

父「うん、デカルトは世界を旅してよその共同体の風景を観察した後にもものを考えようとしたひとでもあるんだ。まず言うべきことは、デリダとフーコーが論争をしてどちらに分があるかということではない。今回はデリダのフーコー批判を中心にざっとおさらいするけど、いずれもが「真理」に近づく（って言うともたややこしいんだけど、要するにある一つの「説明原理」に向けての）欠片を持っていてそれらを継ぎ合わせてできるカップを拵えて、そいつで君が何を飲めるかということが大事だと思うんだ。

ちなみにその夢についても『省察』で扱われていたね。夢には何かしら真理と結びついたところがある一方で狂気にそれがないとデカルトは考えている、とフーコーは見ている、と夢も狂気も排除されないと考えるデリダは言うんだ、とお父さんは理解している。このような入れ子構造が夢に

はないにもかかわらず、ね。

それから、教える人と教わる人の非対称的な関係において、前者にとって後者はほぼ他者といっていい状況がある。親子という親密圏にこの他者性を重ねつつ、では早速始めよう。」

子「わかった。こどもは家族という共同体の一員であり、かつ他者でもあるんだね。」

父「さて、デリダは「コギトと『狂気の歴史』」という小論のなかで、フーコーの『狂気の歴史』を詳細に分析して、西洋文化において狂気は排除され、沈黙され、抑留される過程を経たと言うんだ。このことは、17世紀のフランスにおいて、狂人が一網打尽にされ新たに組織された精神病院に収容された「大いなる閉じ込め」（第2章のタイトル）という形で証明されているし、またこの締め出しの過程はデカルトの『省察』のなかで、哲学的言説から狂気を断定的に排除するという形で同様に明示されてもいる。理性はフーコーによって裁判にかけられた。狂気は思考の内面性そのものから、その不可能性において追放された。その先導者たる近代哲学は、明瞭明確な思想への場での「疑い」から始まるってね。

そこでデリダは、デカルトが仮定した他者すなわち「悪霊」¹⁴の存在に注目する。悪しき霊というフィクションに依拠することは、完全な狂気、「私」が制御できないような完全な錯乱の可能性を呼び起こし、実際呼び起こすことになる。それは私に与えられたものであるので、それに対する責任を私にきっぱり残さない。完全なる狂気とは、対象すなわち取り締まられた都市の境界の外側にある身体的対象であり、思考する主観としての存在に安心できるものとなる一方で、純粹思考とかその純粹に理解できる対象といった、明確に区別できる観念の領域、自然の疑いを逃れる数学的真理の領域に対して、破壊をもたらす狂気ってことになる。

つまりデリダは、（デカルトの）「コギト」の出現が主体の正気や理性に

関するいかなる仮定や決定にも依存しないことを示そうとしたんだ。コギトが狂気を免れるのは、それ自身の時間、つまりそれ自身の権威のもとで、たとえ私（の思考）が完全に狂っていても、それが有効であるからにはかならない。コギトには、決定された狂気や理性という選択肢から逃れる、存在としての価値と意味があると。私が狂っていようといまいと、「コギト」は存在するんだと。だから狂気というのはあらゆる意味で、思考の（中の）一つの事例に過ぎないということになる。

デリダはまた、「コギト」の合理性がその反省や表象、つまり狂気を包摂し排除する機能を持ち合わせる「言葉」とともに現れることを示す。「コギト」が狂人にとっても有効であるとすれば、狂人であるということは「コギト」を反映し語るができない、つまりコギトを他者に、たとえば私であるかもしれない他者にそのように見せることができないということになる。デカルトは「コギト」ということば（概念）を発した瞬間から、その源泉を裏切り、それにふさわしい彷徨を拘束する推論と庇護の囲いの中にそれを刻み込み、誤りを回避することができるようにする。（デリダの見ている）デカルトは、だから「コギト」が提起した言葉の問題を黙殺したまま、考えることを暗示しているように見える。

こうして言語は狂気をその起源的な他者として追放し、17世紀の精神病院と同じように狂気を閉め出し、そして閉じこめてしまう。それがフーコーの（思考の）ターゲットだったんだ。「コギト」が最も狂気の者にも有効であるとすれば、それを反映し保持しようとするならば、またその意味を伝えようとするならば、人は実際狂ってはならない！ 言語は「コギト」を合理化あるいは時間化して、「コギト」にその歴史的存在を与えている。言語は存在に歴史的な—ここではとりあえず「歴史」という語を用いるけど—意味を与えるんだ。」

子「さっきから言葉っていうことばと言語っていうことばが両方出てきているけど何か違いがあるの。」

父「うん、鋭いね。実はそれは「書く」という作業に繋がるんだけど、その性質に少しだけ触れることにしよう。言葉（パロール）は個人の次元を、言語（ラング）は社会の側面を強調するんだ。たとえばね、君は私とお母さんの子だ。でもそれは「君」ということばはもちろん「私」ということばと「お母さん」ということばが意味を持つ世界でだけそうなんだ。ということは、そのことばたちが指し示す運動が無限に常に行われていると想像したら、君は「別の誰か」だっていいということになる。でもこの言語の世界では、それが別の誰かだったとしても、やっぱり君は君だってことになる。」

子「何を言っているのかよくわからないや。」

父「あとで少しわかるかもしれないよ。や、どこまで話したかな。そうそう、ことばが構成する言説の話に持っていこうとしていたところからだ。さて、その最初の呼吸—ひとは喋るためにこうして息を吸うね—から、危機と再起のこの時間的リズムに閉じ込められたことばたちは、狂気を閉じ込めることによってのみ、言説のための空間を開くことができる¹⁵。考える直前まではひとの頭の中は言葉自体にとってはやばい状態なんだけど—さきほど君が触れた（昨晚見たわけのわからない）夢の世界と一見似ているね—、言葉でこうしてやり取りするときに私が息を吸って言葉をまさに口から出すこの瞬間にロゴスという理性の柱がつながるんだ。でも気をつけないといけないのは、このリズムは時間的に交互におこるものではなくってむしろロゴスの運動と一体化するもの（に関するもの）として、時間化の瞬間そのものだということなんだ。でもこのことばの暴力的解放は、ことばというものの乱用に一定のやり口で意識的に最大限の接近を試みる限りにおいてのみ可能であり、追求することができる。」

子「そこに暴力があるよと呼べるほど近づいて、同時にことばとして（接して）

生きて暮らすには十分な距離を保ちつつ！」

父「うん、こうして合理性と呼ばれる言語としての「コギト」、あるいは「コギト」としての言語は、狂気を追い出すことになる。言語は狂気との決別であり、その本質と使命にもっと徹底的に固執し、狂気ともっと自由に闘い、狂気にどんどん近づいていけば、狂気とさっぱり決別ができる。デカルトの『省察』において、「狂気は（思考の中の）思考の事例である」というのが本当なら、「思考は、自分が狂っているかどうか分からないのなら、狂気の事例である」というのも当然だね。でも合理性はどこにその境界線を引くのだろうか。ここに、デリダとフーコーの論争の賭け金が置かれていたんだ。哲学的言説の前方あるいは外部に何か存在しうるのか、と。

「コギト」の行為とその存在の確実性は、確かに初めて狂気を免れるけれど、初めて対象としての、代表的な知の問題ではなくなるという事実を別にすれば、「コギト」が狂気の把握を超えたところでそれ自身を維持するために、あるいはフーコーが言うように「考える私は狂うことができないから」、文字通り狂気を免れるとはもはや言えない。「コギト」はそれ自身の瞬間、それ自身の権限のもと、私（の考え）が狂っていても、有効だからとしか言えない。「コギト」には、決定された狂気や理性という選択肢から逃れられる、存在としての価値と意味があり、それは私が狂っていても有効なんだと。狂気の排除も回避も必要としないような、最高の自信。私が狂っていようといまいと、Cogito, sum（我思う、我あり）¹⁶！よって狂気とは、あらゆる意味で思考の（中の）一つの事例に過ぎない。したがってそれは、与えられた事実に基づく歴史的構造の形で、すべての決定された矛盾が現れうる点に向かって引き戻す問題であり、決定された意味と非意味が共通の起源において一緒になるこのゼロ地点¹⁷に相対するものとして現れることになる。そのような観点から、デカルトが「コギト」として決定したこのゼロ地点について、この全体性から逃れることによってこの全体性を考えるというプロジェクトが埋め込まれている、と。ここがやっ

かいなところなんだけど、実際にはそれはただの点ではなく、一般に時間的な起源を持つ点だということについて少し考えてみよう。

このすべてが起源となるゼロ地点はある種の超越であり、それは時に暴力を呼び込む。それは「人類学的事実性という意味で人間的ではなく、まさに形而上学的であり悪魔的」¹⁸であるからなんだ。先にも言ったように、デリダは狂気を理性と共に扱う操作の中心に居座る哲学のような存在のほうにほど狂気をあてにして成立しているんじゃないかと思っている。デリダがこのゼロ地点を見出したとき、彼はその起点から構築されうるある種の世界観を経済（オイコノミア）と呼んでいる。この経済の中に、「言うよりも書かれる」暴力の痕跡を見ることができる。この書くことの経済とは、「超えるものと超えた全体との間の調整された関係、絶対的な過剰の差異」を指し示す。この「誇張されたことを言おうとする試み」¹⁹が、デリダによって哲学と定義される。これがデリダの志向とフーコーの視座との明快なギャップとなる。フーコーが理性と狂気を分ける（ことで「個」と世界や社会の関係性を独自の方法で掘り下げる）一方で、デリダはその分ける業を極めてきた哲学（という西洋のやり口）こそが狂う瞬間を内包しているんじゃないかと突っ込むわけだ。こうしてデリダは存在論的差異を持ち込んで、哲学の枠内で哲学を脱構築しようと歩き出す。他方フーコーは、歴史の中の出来事を捉え、「主体の含意様式を分析」し、「言説的实践をそれが行われる変容の場に置く」ことを目標としているため、「哲学的言説の前方や外部に何も存在しえない」とは考えていないことになる。

デリダによれば言語としての合理性は、ある時点で何が狂気であり何が狂気でないかを決定している。これは「本質的かつ原理的な真理の認識」から来るもの。要するに、もし言説と哲学的コミュニケーション（言語それ自体）が理解可能な意味を持とうとするなら、つまり言説としての本質と使命に従おうとするならば、それらは同時に事実と原理において狂気を免れなければならない。すなわち言説としての本質と使命に適合するためには、狂気から逃れなければならない。そして、これはデカルト特有の弱

点ではなく、また決められた歴史的構造に結びついた欠陥や神秘化でもなく、むしろ意味の意味に属しているために、いかなる言説もそこから逃れることのできない本質的かつ普遍的な必然だということになる²⁰。

この合理性と狂気の決定不可能性は、両者の安定した関係を意味するのではなく、狂気が合理性の差異であること、差異でしかないことを意味する。ここでようやく「書くこと」に辿り着いた。」

子「うん。ここでは喋っていることが書いていることになるんだね。」

父「デリダにとって書くことは、起源に代わる「起源の代補」であり、決して行われることのなかった存在にほかならない。デリダは『グラマトロジーについて』の冒頭で次のように述べている²¹。「科学の観念及びエクリチュール（書くこと）の観念—したがってエクリチュールの〔科〕学の観念—がわれわれにとって意味を持つのは、ただ記号についてのある概念が、また音声言語と文字言語との諸関係についてのある概念が、すでに指定されてしまっているような一つの初源以後においてのみであり、またそのような一つの世界の内部においてのみである。」つまり、ここでのデリダのターゲットを私なりに引き受けるとするなら、言語と文字の間の関係というある概念がすでに割り当てられている世界の中でだけわれわれにとって意味を持つというこのことを逆手に取って、ことばをかたちとして差し出していくことになる。」

子「h う p @ t d s 3 えヴおサ・・・」²²

父「うん、こういうのが出ちゃっても、これは「意味のないもの」、「でたらめなもの」、あるいは「意味のないものを示すもの」という「意味」を即座に与えられてしまうんだ（ってことがわかるね）。」

子「ん！それがことばの内部でも意味と音の関係として行われているとデリダは見抜いたんだね。だからデリダにとっては世界はいつもなんでもすでに差異だらけなんだ。」

父「そう。ここで、このエクリチュールの科学としてのグラマトロジーのよく知られた「差延 *defferance*」を見てみよう。ここでの「差」としての *a* は、間隔が時間化すること、直観、知覚、完結、つまり現在との関係、現在の現実、存在への言及が常に延期されることによって迂回し延期されることも想起させる。それは、ある要素が痕跡の経済において、別の過去または未来の要素に言及することによってのみ機能し意味付けされ、意味を伝えるとする「差延」の原理そのものによる。この「差」の経済的側面は、力のある場におけるある種の意識されない計算をもたらすもので、「差」のより狭い意味論的側面と切り離すことができない。それは主体とりわけ意識を伴い語る主体が、差異のシステムと差異の運動に依存していること、主体が差異の前に存在するのではなく、とりわけ自分自身に存在するのではないこと、主体が自分から分けられること、空間になること、時間化、延期においてのみ構成されること、そして「(差異のみからなる) 言語は語る主体の機能ではない」(ソシュール) ことを確認させるものなんだ。

もし主観が客観と同じくこの差異の効果であり、差異のシステムに刻まれた効果であるなら、ここで扱う「延」の社会的、歴史的意味をどこに見出すことができるだろうか。この問いに答える鍵は、存在に歴史を与える言語の使用(という自覚)だ。この言語を、ある種の「証言」として意図的に捉えることで、つまり先述した言語と文字の間の関係というある概念がすでに割り当てられているという言語世界の中でだけわれわれにとって意味を持つという有り様を自覚的に引き受けることで、書くという行為は偶然を言祝ぐ「機会の詩学」から必然の社会文化的行為へと近づくことになる²³。だからさっき、君が私の子であるということは、なんていう奇妙に聞こえる話を先にしておいたんだよ。同じように、だから先に述べたあ

のおじいさんの涎を見つめていた庭先を単なる偶発ではなく、必然としよう。あの涎をすくい取ることは伝統的な学問では歯が立たないかもしれないとお父さんは思う。しかしその流涎がかりうじて示しうる「過去」を、今現在どれほど想起しうるか、またどうやって想起しうるかということを、沖縄のポストコロニアル性として私の言葉を輪っかにして括り付けて差し出すことを試みているんだ。」

子「うん。」

父「さあ、最後に君も知っている親戚のお婆さんの話をあらためてしよう²⁴。国内各地で起きている不気味な殺人事件、しかも身内による猟奇的な殺人事件がニュースで時折報道されているね。数人の伯母さんたちとテレビの前でその話をしていたときに、そのうちの一人が真面目な顔をしてこう言うんだ。「あれはね、前に同じことをした人がいたんだよ、先祖にね。戦争でね、同じような殺し方をしたんだねえ。あり、屋慶名のウァーベの（上の）方の川でね、あそこで洗濯してたら、突然日本兵がやってきてね、脱走兵だったのかね、川で水を飲んでいて青年を見つけてすぐ貴様とかなんとか大きい声で叫んでその場で首を切り落としようたらしい。もう怖くて怖くて、すぐ家に帰ってから土間でがたがたあして震えてさ。あまりに恐ろしくて家族の誰にもそのことを言えなかったって。〇〇の姉さん、知ってるでしょう、あの人が言いよったよ、こんなだったよって」。次から次へと目を覆うようなエピソードが、「戦場の記憶」の淵からぞろぞろ這い出してくる。君も少しは覚えているだろうか。隣の〇〇兄さん、又従兄弟の〇〇姉さん。ひとしきり話が出たあと、小さな菓子折を開いて、こう言ったんだ。

「あり、食べて。この前東京で皇居に行ったときに買ってきたお菓子。菊が描いてあるよ。美味しいから、と、かりんでえ（味見して）。」

かつてお父さんはね、そのお菓子を差し出されたときに、得も言われぬ

感覚に襲われたんだ。そしてそのことを今回と同じようにやはり「書くこと」に繋げた。それは妙な解放感と狂気が綯交ぜになったもので、その都度「文化の時間」として肯定的な言葉を選び取ってきた。兵士の残虐さや戦争の悲惨さの記憶に包まれた鰻頭の味は、親族理論では切り開くことのできない親密の場を示すんだと。生活の逞しさに時空はでたらめに端折られ、ときに痛快ですらあるその親愛なる歪みにこそ濃密な語りは溜まるのだと。このれっきとした共同体の言語であると同時に（沖縄の）文化の現在という時間性は、80年も前の川辺に、袋一杯に詰め込んだ食料のお礼を言うおじいさんとその様相を全身で感じ取ろうとするフィールドワーカーとで構成される庭先に、そしてこの話を聴いている君と織りなすすぐ先の未来のここという空間に、在るんだ。」

子「ふうん、やっぱりいつも沖縄の風景につながるようにお父さんの人類学はあるんだね。じゃあ結局は狂気をこうやって扱うことで、狂気という餡子を人類学の理性というお饅頭で包んで食べちゃえばいいってことになるのかな。」

父「ううん、どうだろう。ひとつはね、「親戚がどうこう言っていた」なんていうどこにでもあるローカルな情景や台詞を学問は簡単にひとまとめにして整理したり場合によっては否定したりできる。でも一方で、二重否定となる生活概念としてフィールドから打ち立て返すこともまた学問ができることのひとつなんだ。デリダの手管をその道具のひとつにしようと思ってる。そしてもうひとつ。もしそれを食べている君が（この社会を構成する多くのひとたちがまだ気づいていない類の）狂気を孕んでたら、あるいはそのお菓子を用意できるこの社会全体がすでにある種の狂気を前提として回っているとしたら、どうなんだろうね。こちらはもしかしたらフーコーから受け継ぐ道具が役に立つかもしれない。そういうそもそもの前提を確かめようとする問いに繋げうるものを、さっきの話に出た（複数の説明原理の欠片

をつぎ合わせてできた）カップで、もう少し一緒に飲んでみようか。」

子「そうだね。とにかくお父さんはあるとき確かにあのおじいさんと会話をしていたんだ。既存の社会じゃなく、フィールドで出会った関係性に賭けたんだね。難しい本を読むときも、何かを真剣に他者に伝えたいことがあるときも、狂気か正気かはあまり意味を持たないかもしれない。この会話だって同じことなんだ。」

おわりに 「狂気」というかたちを遺す

本稿では、流涎の叙述とその考察を扱っている。この涎の垂線が認識論的地平に受け止められる前に、もし何かに交わることがあるとすれば、それはどのような「かたち」を描くのだろうか。そこに現れるのはたとえばもうひとりの他者、アメリカ合衆国である。あるいは軍隊、あるいは兵士である。独島（とくど）＝竹島、魚釣島（ゆくん、いーぐん）＝尖閣諸島、金門島、対馬、濟州島（ちえじゅど）などなどが浮かぶ海に訪れる、国民主権を語る口から拭ってもぬぐっても溢れ落ちる人々の営みや記憶、希望や友好の横溢が満たす未来は、本来いかようにも構成しうる潜在性と時間性に満ちていて、ある意味「無秩序」で自由な状態であろう。（たとえば現在の世界において最も関心を集めている「かたち」の移り変わり、ウクライナとロシアの（歴史地理的）形象変化を想像するとよい²⁵。）にもかかわらず、複数の植民地帝国主義の残滓を含む国民的主権の欲望によってあたかも秩序立てて区画されていく東アジアという地域における世界的軍事大国（あるいはここも複数形、国々といったほうが適切かもしれない）の戦略上の「点」というわかりやすい形象（地政学的言説もまたローカル・ノレッジのひとつ）を併せ持つ小さな島において、精神疾患と認知症を抱えた一人の老人が放つ「無秩序」をその（島々がただ浮かぶ）未来に向けての無秩序に重ね合わせることで、ひとつの言語的狂気を「秩序」に変換することなくそのままの言語として差し出すことにつなげる。そこには生＝権力との関係性から逃れる「生」の

強度を学ぶことで、我々が何者であるかということを知る歴史の答えではなく、私たちが過去の私たちとはどのように異なる未来の私たちになるかという歴史の問いが突き付けられるだろう²⁶。

200年後、300年後、沖縄も琉球も米国も日本も、そしてアジアも、今ある姿としてはどこにもないだろう。勝者も敗者もすでにどこにもいない。ただ、歴史と呼ばれうる「時間」だけが常に生き延びる。そこにかろうじてたどり着ける一ためにではないとしても、ここに待ち続ける一のは「現在」だけ。過去において実現しなかったがもしかしたら実現したかもしれない可能性を現在に実現するという意味での「過去の救済」²⁷、現代に対する過去の支配から別の出会いを呼び出すことを、そっと（ローカルな）息を吹きかけるようにできればいい。

フーコーは、18世紀の汚辱に塗れた人々（すなわち犯罪という権力から処罰される特異な「機会」を持って初めてその名前が、すなわち矮小な存在が皮肉にも歴史に残される）の生を職業的な主体性を持って人々が詳細かつ膨大に書きしるす営為が、近代における文学の源になったというひとつの「詩学」を差し出した²⁸。ではとうとうと流れ落ちる涎が学術的権威をまとう人類学に出会う機会は、どのような「かたち」をもたらしてしまうのだろうか。そこに沖縄的なものでもない、また琉球的なものでもない、いやむしろ両者を成立させる前提を揺り動かすものがもたらす制度的起源をも先に述べたようなフーコーの考古学的欲望によって明らかにした後もお残りうるものを探求する作業過程の一端をデリダのフーコーとのやりとりを潜り抜けつつ共有した。そこには共同体に重なる他者との対話がかろうじてかたちとして残される。

おじいさんの涎を見つめていた庭先を単なる偶発ではなく、必然とする。あの涎をすくい取ることは伝統的な学問では歯が立たない。しかしあの涎がかろうじて示しうる「過去」を、今現在どれほど想起しうるか、またどうやって想起しうるかということ、沖縄のポストコロニアル性として私の言葉を輪っかにして、差し出すことを試みた。ここでポストコロニアル的なものについての注釈を急いで共有しておこう。それは「直線的ではないが継続的な時間の概念。

それは、終わってしまったかもしれない出来事によって、しかしそれが後に残した破壊について考えることによってのみ十分理解することのできるべきことによって徴づけられている。²⁹」あの流涎が示す時間の概念がここに見つかる。直線的ではないが継続的な、そして身体的かつ比喩的な。証言ならぬ証言を生み出す口から漏れ出る涎。

歴史の直線的な「かたち」に対してあの涎は、その歴史の直線に垂直に交わりつつ垂れ落ちる心もとなないしかし確かなひとつの点となる。口を閉じて狂気を堰き止めることによってのみことばが可能となるのであれば、流涎は言語＝権力からみれば頼りない生そのものだ。「ゾーエー」という生命と「ビオス」という内的歴史（生活）とのふたつによって構成される我々の口は、食べる、呼吸する、そして性的な機能を務める器官としての口（生命）という「表の顔」を持つと同時に、言葉、物語（内的歴史）を発生させる「裏の顔」を持つ³⁰。ゾーエーとしての口から涎が垂れ落ちる。それを拭う。また垂れ落ちる。ここでも危機と再起が繰り返される。その間にビオスとしての口から「証言」としての意味が与えられることば未満のものが紡がれ続け、よって届けられる耳はどこにもない。ゾーエーとビオスが腑分けされ難いかたちとして現れる「かたち」がそこに出現する。そのときそこに召喚されるその「かたち」に向き合う目が（耳と口と）揃ってはじめてが、沖縄のポストコロニアリティ（として）の器官となる。

たとえば先述したようなこの「かたち」にアメリカの存在を見出す所作は、イヴ＝アラン・ボアが言うところの（言語の）「形而上学的な観念論や合理主義的な人間主義によって聖別されている高級な使い方」³¹としてのみ読まれる恐れがあるだろう。ゆえに、ここではもう一つの「他方に下卑た使い方」を同時に直視する必要がある。口には二種類の使い方があり、話すという高貴な使い方と唾や反吐を吐いたり叫んだりする使い方がある。この「低級唯物論」にあえて留まり、おじいさんの流涎を直視し続け、（逆説的に）彼のビオスとしての口が開くのを待つ。そこから漏れ出ることばに「証言」としての（ことばではなく）「かたち」が遺される³²。狂気を、あるいはそう呼ばざるを得ない経験や

出来事を、歴史のなかに戻し位置付ける作業ではなく、現在それとともに生き抜く作業に繋げる必要性が、「かたち」を見えるものにする。本稿は、あるひとつの遺しておくべき「かたち」への初動となる。

はじめのうちは言葉を話さない幼児が発する雑音めいた音は喃語と呼ばれ、それはあらゆる言語の音を発音できる能力を有す³³。そしてその喃語の極みにおいて、幼児は発音していた無限の音を忘却しなければ、ひとつの言語内の共同体に正式な位置を占めることができない、すなわち母語を獲得できないという。忘却がある一つのことばを獲得する条件だとしたら、この流涎を叙述する場に居合わせたあのおじいさんの口、それを聞き取る私の耳、そしてあなたの目は、果たして何を忘却してしまったのか。その忘却の空間に飫する無限のものもまた、こうして書かれることによってのみかろうじて「かたち」として遺されていく。

本稿はそこに飫するものへ向けて書かれた。民族誌は文化の墓標であり、言葉はここで行為の、関係性の墓標³⁴となる。

- 1 ヴァルター・ベンヤミン（浅井健二郎ほか訳）、1996年、「エードゥアルト・フックス—蒐集家と歴史家」『ベンヤミン・コレクション2』、ちくま学芸文庫、576頁。
- 2 スチュアート・ホール（吉田裕訳）、2021年、『親密なるよそ者 スチュアート・ホール回想録』、人文書院、148頁。
- 3 映像作品「丸木位里 丸木俊 沖縄戦の図全十四部」上映会ポスター。
- 4 写真展「阿波根昌鴻 写真と抵抗、そして島の人々」（小原真史企画）は、2024年2月23日から5月6日まで原爆の図丸木美術館（埼玉県東松山市）にて開催された。
- 5 先取りして補足しておく、これが本稿でこれから扱う、とある「語り」に接続する理性による把握の一例となる。この近代における被抑圧者の特異的感覚は、文化研究者のポール・ギルロイが黒人文学の「立役者」トニ・モリスンのインタビューを通して詳しく扱っている。ポール・ギルロイ（上野俊哉ほか訳）、2002年、『ブラック・アトランティック—二重意識と近代』、月曜社、430頁。
- 6 屹立する主体ではなくむしろ非人称的で集団的な繋がり（アレンジメント）の、言表行為における可能性については、以下の第4章「1923年11月20日—言語学の公準」での議論を参照せよ。ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリ（宇野邦一訳）、1994年、『千のプラトー 資本主義と分裂症』、河出書房新社。
- 7 本文中の分類1と2を含む論争の整理については、以下の「訳者改題」を参照せよ。

ガナナート・オーバーセーカラ（中村忠男訳）、2015年、『キャプテンクックの列聖 太平洋におけるヨーロッパ神話の生成』、みすず書房。

- 8 『現代社会を照らす光—人類学的な省察』、クリフォード・ギアツ（鏡味治也ほか訳）、2007年、青木書店、169–170頁。
- 9 この眩きから始まる本章は、日本大学法学部学内学会・研究所合同研究会にて報告した断章を土台としている。（「「沖縄的なもの」、「琉球的なもの」 機会の詩学として」、日本大学法学部、2022年3月17日、zoomによるオンライン開催。）当研究会の内外で貴重な質問やコメントをいただいた。なかでも小林聡明氏からの問い（かけ）は、沖縄研究のあり方を振り返ると同時に本稿の問題設定を起動させる貴重な機会となった。ここに記して感謝の意を表します。精神医学地域史関連調査の最中に出会った、あるご老人から不意打ちのようにくだった証言ならざる「証言」をどう引き受けたらいいのか、ここが、全体性にもいかず、また政治性によって開始される学術の王国の僕にもならない場所を指し示しているのではないだろうか、これがフィールドにおける「機会の詩学」なのだ、とそこでは論じた。その地点からある種の「必然」に向かう途中で本稿は位置づけられ、ひとつの「かたち」を拾うことになる。
- 10 これまで筆者は、通常の民族誌では捉え損ねる傾向にあるもの—たとえばこどもへの語り、訛り、にやにや笑い、証言、人形、台詞など—を「文化」として捕まえ直す民族誌的記述を戦略的に実践してきた。本稿では「狂気」を扱う。
- 11 時間とも永遠とも対立するものとして私たちの現在性があるという、ポール・ヴェーヌの言葉が頼りになるということをここに記しておく。ジル・ドゥルーズ（宮林寛訳）、1996年、『記号と事件 1972–1990年の対話』、159頁。
- 12 ここで両者の議論、いわゆるフーコー・デリダ論争を簡単に整理する。『狂気の歴史 古典主義時代における』においてフーコーが全く新しいデカルト『省察』読解を世に問うと、その2年後にデリダが講演「コギトと『狂気の歴史』」でその解釈を賞賛しつつ批判、約10年後にフーコーがあらためて「私の体、この紙、この炉」という論文で応答した。その内容については以下を参照。
『省察』（山田弘明訳、ちくま学芸文庫、2006年）。
『狂気の歴史—古典主義時代における』（田村俣訳、新潮社、1975年）。
『エクリチュールと差異（上）』（若桑毅ほか訳、法政大学出版局、1977年）、第2章。本章において以下の改訳版も適宜参照した。
『エクリチュールと差異 改訳版』（谷口博史訳、法政大学出版局、2022年）、第2章。
また、この議論をめぐる論考は日本語に限っても数多くあるが、その詳細を論じる紙幅もないため、本稿の問題設定の範囲内で言及を最小限にとどめることとする。基本的にはデリダのテキスト「コギトと『狂気の歴史』」（『エクリチュールと差異』所収）の幾つかの要所を拾い上げるかたちで本章の「会話」は展開するが、参照したテキストもある。たとえば批評理論を扱うマッケナによるデリダの読解では、社会制度のリアリティを重ねるアイディアはある地点までデリダのテキストを開く効

果があるものの、デリダの（ヘーゲル的なやり口を背後に見据えた）経験論的なものを拒否する態度の意義と成果が理解されてない（こちらが汲み取れない）ように思える。よって人類学のフィールドでこの手の読解を援用する際には、一旦その読解法を換骨奪胎し腑分けしたうえで再度みずからの読みに作り替えて（フィールドにおける）具体的な事物とすり合わせる「道具」として使用する必要がある。

アンドリュー・J・マッケナ（夏目博明訳）、1997年、『暴力と差異』、特に第2章。

- 13 たとえば人類学者ベイトソンの娘メアリー・キャサリン・ベイトソンは、父の論集に付した「序文」で、冒頭に置かれる父と娘の会話「メタログ」において娘（つまりメアリー本人）が果たしている役割は、「知の外側に踏み出て問いを煮詰めようとする」父にとって「既成学問のラベル付けに汚されていない対話者」としての役どころだったと振り返っている。（グレゴリー・ベイトソン（佐藤良明訳）、2023年、『精神の生態学へ（下）』、岩波文庫、372頁。）

ただし父—子の関係性の場合、（たとえば「冗談関係」を成立させる叔父—甥の関係性と対照的に）「父親殺し」のフロイトを持ち出すまでもなく本来不穏なかたちを宿し、理性の内でもなく外でもないもの（ここでは「狂気」と呼びうるもの）は言葉の輪っかによる接木を通して「散種」（ジャック・デリダ）へと向かう。

もっともその対話の風景を収める基底材を構成しているのもまた筆者である「私」となるのだが、そこに「書くこと」の（不）可能性がつきまとう。私がフィールドワーカーとして自文化を記述する（native anthropologist となる）とき、自己を主体兼作者として位置づけ、その言説に自らを従属させる、その流れのなかに潜む逆流する小さな渦のようなものを民族誌的叙述の縁—ときに反射板ときに脱出口として—戦略的に活用する。このような戦略や自意識が文化研究において果たす役割についての優れた考察として、たとえば以下のものがある。『親密なるよそ者 スチュアート・ホール回想録』（スチュアート・ホール、人文書院、2021年）。特に第1章、第5章。

また、ここで扱われるデカルトの狂気をめぐるフーコーとデリダの議論へ切り込む際に「私」という視座を持ち込む補助線は、たとえば以下の考察が見つけてくれる。村瀬鋼、2002年、「「私」を言うことの意味—デカルト『省察』でのコギトと他者」『ヨーロッパ文化研究』21号、成城大学大学院文学研究科。

- 14 デリダ前掲書（1977年）、96頁。
 15 デリダ前掲書、117頁—118頁。
 16 デリダ前掲書、108頁。
 17 デリダ前掲書、109頁。
 18 デリダ前掲書、109頁。
 19 デリダ前掲書、120頁。
 20 デリダ前掲書、104頁。
 21 ジャック・デリダ（足立和浩訳）、1998年、『根源の彼方に グラマトロジーについて 上』、現代思潮社、18頁。

- 22 書かれた（話された）だけでは「意味」をなさず、読まれた（聞かれた）ことによって「狂気」は発生／発声する。

＜個体＋環境＞が生存のユニット（ベイトソン前掲書、376頁。）だとするならば、父と子の会話という「環境」によって成立する「ことば」というものもあるだろう。言語は主体よってのみ成立するわけではない。むしろ、主体は言語によってのみ生存しない、と言い換えればよいだろうか。これが、後述するゾーイとビオスが腑分けできない地点における口から垂れ落ちる涎が示す「意味」に繋がる。

- 23 この地点から沖縄における文字の歴史性に向かう別稿を現在準備中である。

- 24 この「菓子折り」の挿話は、かつて沖縄の文化的時間における「不気味なもの」を扱う拙稿などで取り上げたことがある。民族誌的叙述における文化の挿話は、歴史研究における事件同様、繰り返し言及される「道具」的役割を果たす。「証人の笑い 沖縄移民をめぐる民族誌的考察」、『桜文論叢』105巻、2021年、pp73-76、日本大学法学部。

- 25 たとえば以下の動画を参照。 <https://www.youtube.com/watch?v=GaYvWP0Vn1U> ジオヒストリー・チャンネル「ロシアとウクライナの起源」（最終アクセス日：2024年5月6日）

世界情勢や地理や歴史を学ぶ生徒・学生たちがこのような「国境」の時代的変遷をダイナミックに示す動画を見ている日常に、現実を把握する歴史認識が宿り、そこにひとつのローカル・ノレッジが形象として見て取れる。ローカルなものはそれぞれ把持の形象が異なるということ。それを本稿では「かたち」と表記する。一方で、ウクライナでの子供が逃げ惑う様子やひとりで国境を越えて歩いて泣いている情景を扱った報道などに接すると、また別のローカル・ノレッジとしての「かたち」が立ち上がる。繰り返しになるが、すべてはローカルな知識、それぞれ異なる「かたち」を持つ。そこでウクライナで実際に起きていることを理解することはどういうことかと問う。そこにはいろいろな「かたち」があるなかで、不均等で不安点な形をとらえるための「方法」を考えるのも民族誌的叙述ができることのひとつだろう。ある人々だけの現実（ローカル・ノレッジ）は、通常「ほかの誰かの現実」としてしか理解されていないが、そのような現実を「われわれの現実」にまで広げる方法として、「かたち」という概念は可能性を持つ。たとえば以下のインタビューを参照。「森の思考を聞き取る人類学（エドゥアルド・コーン）」、『モア・ザン・ヒューマン マルチピース人類学と環境人文学』、奥野克己ほか、2021年、以文社。

- 26 ドゥルーズのフーコー理解を参照。ジル・ドゥルーズ（宮林寛訳）、1992年、「芸術作品としての生」、『記号と事件 1972-1990年の対話』、158-159頁。

- 27 哲学者小泉義之はドゥルーズを「狂気」の視点で読み解く際に、問題を解決することでその社会や共同体を救済できると目論む論者たちを「社会派」と挑発的に呼ぶ。その「社会」を構成すると措定されるメンバーシップに、市民的なもの（citizenship）のみならず民族的なもの（ethnicity）の要素を日本語に密輸することで、その「社会」が内包する諸問題（とそこに向かう人々）が揺れ動く様を叙述する射程を密か

- に含む本稿の見立ては、小泉のいうところの「社会派」ではない。小泉義之，2014年，『ドゥルーズと狂気』，河出書房新社，143頁～153頁。
- 28 ミシェル・フーコー（丹生谷貴志訳），2000年，「汚辱に塗れた人々の生」，『ミシェル・フーコー思考集成Ⅶ セクシュアリテ／真理』，筑摩書房。
- 29 文化理論家レイ・チョウが示したポストコロニアルの接頭語「ポスト」の時間性をめぐる整理より。Rey Chow, 1998, “Between Colonizers: Hong Kong’s Postcolonial Self-Writing in the 1900s” in *Ethics after Idealism: Theory-Culture-Ethnicity-Reading, Indiana University Press*, p151. また以下を参照。ジェイムス・クリフォード（毛利嘉孝ほか訳），2002年，『ルーツ 20世紀後期の旅と翻訳』，月曜社，410頁，註(26)。
- 30 共同体の掟が適用されない聖なる存在としてのホモ・サケルは，「ビオス」（社会性や政治性を含んだ生活）を奪われ，「ゾーエー」（単なる生物としての生命）しか持たない存在だと規定される。アガンベンはこれを「剥き出しの生」と呼び，生と政治の関係性（バイオ・ポリティクス）を練り上げた。ジョルジョ・アガンベン（高桑和巳訳），2003年，『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』，以文社。
- 31 イヴ＝アラン・ボア，「低級唯物論」，『アンフォルム 無形なものの事典』（イヴ＝アラン・ボアとロザリンド・E・クラウス，加治屋健司ほか訳，2011年，月曜社），48頁。
- 32 それは，「秘められた生のもっとも共通する様相を語らねばならぬという義務」でもある。フーコーが文学の生まれた内的運動をそのように述べたが，ある種の民族誌もまた，そこに文化のリアリティと実存的条件を見出す。フーコー前掲書，334－35頁。
- 33 ダニエル・ヘラー＝ローゼン（関口涼子訳），2018年，『エコラリアス 言語の忘却について』，みすず書房，9－12頁。
- 34 全ては差異の戯れで同一性を常に疑うなかでゆえにだからこそ「正義」や「倫理」を問う姿勢を示したデリダにとって，狂気はコギトの差異に過ぎず，喃語もまたコギトの手前の差異となるのであれば，さてすべての人間にとっての——一度限り必ず訪れ，しかも他者にその経験を伝えることが不可能な，この私の）死はどうか。（数多人間の）無数の生が（コギトにとっては唯）一つの死を示す「かたち」として，ここでは「墓標」ということばを選んだ。統一された宛名なき散種としての墓標。